

Krzysztof Mech

Odpowiedź na recenzję Ireneusza Ziemińskiego

Analiza i Egzystencja 13, 107-119

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF MECH

ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ IRENEUSZA ZIEMIŃSKIEGO*

(„Analiza i Egzystencja” nr 10)

Podstawową przesłanką mojej książki *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością* jest pewna diagnoza naszych czasów, nawiasem mówiąc, niezbyt oryginalna, zgodnie z którą współczesnym myśleniem nad rozumem i wiarą zawładnęła różnica. Różnica między nimi narzuca się nam ze szczególną oczywistością. Pojmujemy więc wiarę i rozum jako dwa odmienne wymiary ludzkiego ducha, które więcej dzieli, niż łączy. Jakże często skłonni jesteśmy dopatrywać się sprzeczności między nimi, uznając jednocześnie, że wzajemnie się wykluczają. W świetle tej sprzeczności każda próba zniesienia radykalnego rozdzwięku między wiarą i rozumem, która prowadziłaby do ewentualnego ustanowienia jakiejś jednoczącej je syntezy, stanowi intelektualne wezwanie domagające się niemałego wysiłku. Różnica między wiarą a rozumem jawi się jako bardziej oczywista niż ich możliwa jedność, taka jedność jako wtórna wobec różnicy staje się ewentualnym zadaniem myślenia.

Naszym myśleniem o wierze i rozumie włada więc różnica, ale nie zawsze tak było. Nawet pobieżne zestawienie współczesności z czasami, w których wiara i rozum dopiero wkraczały w obszar tego, co chrześcijańskie, pozwala dostrzec, iż w początkach chrześcijaństwa nie były one myślane od strony tego, co je różni, lecz od strony ich podobieństwa. Dla myślicieli tamtych czasów zarówno wiara jak i rozum odsyłały do ich wspólnego źródła, były pojmowane jako współprzynależące

* I. Ziemiński, *Rozum zakorzeniony w boskości*. Rec. z: K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, „Analiza i Egzystencja” nr 10 (2009), s. 227–237.

(jak powiedziałby Heidegger) do tego, co w człowieku boskie. Myśliciele ci uznawali, że wiara i rozum są dwoma wymiarami ludzkiego ducha, z których każdy na swój sposób ujawnia zamieszkującą w człowieku boskość, przyświadcza obecności boskiego pierwiastka. Obecna u Ojców Kościoła wizja współprzynależności obu tych wymiarów do tej samej boskiej podstawy powodowała, że to, co odnajdywano jako różnicę między nimi, nie podważało ich pierwotnej źródłowej jedności.

Różnica między wiarą a rozumem domaga się podjęcia refleksji nad różnicą w myśleniu zachodzącą pomiędzy czasami Ojców Kościoła a współczesnością. Myśliciele początków chrześcijaństwa pojmowali te dwa wymiary ludzkiego ducha od strony tego, co je łączy, od strony ich jedności (współprzynależności do tego, co boskie). Tymczasem współczesnemu myśleniu to nie jedność wiary i rozumu, ale właśnie różnica między nimi jawi się jako to, co oczywiste. Oczywistość różnicy przejawia się w tym, że dopiero w świetle ufundowanego na różnicy rozdziału między nimi mogą pojawić się ewentualne próby poszukiwania ich jedności. Ojcowie Kościoła jedność wiary i rozumu w swym myśleniu wysuwają na pierwszy plan, współczesnej refleksji oczywistość różnicy dana jest jako pierwsza w myśleniu.

Na gruncie takiej diagnozy w książce pt. *Logos wiary* zostało postawione jako główne następujące pytanie: dlaczego myślimy dziś o naszym rozumie oraz o naszej wierze i niewierze w tak rażąco odmienny sposób, niż czynili to myśliciele początków chrześcijaństwa?; co takiego stało się w europejskiej kulturze, że dziś w naszym myśleniu znajdujemy się na antypodach tego, jak pojmowano wzajemne związki wiary i rozumu w czasach początków chrześcijaństwa?

Jest to zasadniczo pytanie o to, jak doszło do powstania tak radykalnej różnicy zachodzącej pomiędzy współczesną duchowością, głęboko przeoraną przez rozdzźwięk rozumu i wiary, a tym sposobem pojmowania ich wzajemnej relacji, który niepomniernie panował w początkach chrześcijaństwa. Pytanie to odsyła nas do dziejów pojmowania tejże relacji, do tego, co każde z tych pojęć w swojej historii nazywa. Spojrzenie rzucone na relację wiary i rozumu od strony historii tych pojęć pozwala stwierdzić, że sposób pojmowania tego, czym jest wiara, nie uległ tak radykalnej zmianie, jak miało to miejsce w przypadku pojęcia rozumu. To, co nazywa pojęcie rozumu w dziejach europejskiego myślenia, nie pozostaje tym samym niezmiennym rozumem, dającym się utożsamiać z jego nowożytną wizją, a więc naturalną władzą człowieka, autonomicznym i niezależnym, a zarazem obdarzonym wolnością narzędziem poznania, które stanowi jedyne źródło filozoficznej prawdy.

Intencją autora było więc pokazanie na przykładach wybranych myślicieli, których znaczenie dla europejskiej filozofii jest bezsprzeczne, jak w dziejach zmienił się sposób pojmowania tego, czym jest rozum człowieka i w konsekwencji, jak zmiana ta oddziaływała na stosunek rozumu do wiary. W ten sposób możliwe stało się odsłonięcie tej dynamiki, która przywiodła europejskie myślenie o rozumie

i wierze do jego współczesnej postaci. Z tego względu praca w swej konstrukcji jest nieustannie ponawianym pytaniem, co dany myśliciel pojmuje pod pojęciem rozumu; zarazem pytanie to było stawiane w taki sposób, by w świetle uzyskanej odpowiedzi rozważyć, jak przyjęta przez konkretnego filozofa wizja ludzkiej racjonalności oddziałuje na jego stosunek do wiary. Przyjęcie takiej perspektywy oznaczało, że pytanie o relację rozumu i wiary było stawiane niejako wtórnie, po uzyskaniu odpowiedzi na pytanie o to, jak pojmowany jest ludzki rozum.

W książce *Logos wiary* historia potęgującego się rozdźwięku (różnicy) między wiarą a rozumem była więc rozważana w bezpośrednim związku ze zmieniającym się sposobem pojmowania tego, czym jest rozum człowieka. W ten sposób pytanie o to, co stało się z relacją wiary i rozumu w dziejach Europy przerodziło się w pytanie o to, co takiego stało się z ideą racjonalności, co doprowadziło do współczesnego jej kształtu. Innymi słowy, pytanie o różnicę między rozumem i wiarą przerodziło się w pytanie o różnicę między ideą racjonalności wypracowaną przez Ojców Kościoła w początkach chrześcijaństwa, a taką, która panuje współcześnie.

Gdzie jednak szukać podstaw owej dziejowej dynamiki, jakiej podlegała idea racjonalności? Odpowiedź, jaką daje książka, jest następująca: podstaw dokonanego w dziejach zwrotu należy doszukiwać się tam, gdzie idea racjonalności spotyka się z ideą boskości – w obrębie tej swoistej metafizyki racjonalności, której dzieje są historią postępującego wyzwania się racjonalności spod działania boskości. Z tego względu za każdym razem, kiedy stawialiśmy poszczególnemu myślicielowi pytanie o to, jak pojmuje on związek zachodzący między rozumem a wiarą, odkrywaliśmy, że dawana przez niego odpowiedź z konieczności odwołuje się do tego, jak myślany jest rozum, a dalej do tego, jak pojmowana jest relacja zachodząca między sferą boskości a racjonalnością człowieka. Innymi słowy, relacja rozumu i wiary stała się pochodną tego, jak u danego myśliciela wykładana była relacja rozumu do boskości. W efekcie narastające w dziejach europejskiego myślenia napięcie pomiędzy wiarą a rozumem było rozpatrywane jako bezpośrednia konsekwencja procesu rozchodzenia się idei boskości z ideą racjonalności, wyrzucania boskości poza obszar ludzkiej racjonalności.

Przeniesienie punktu ciężkości z relacji wiary i rozumu w stronę rozważań nad związkami boskości i racjonalności postawiło nas wobec najistotniejszego dla pracy pytania. Jak w naszym myśleniu o racjonalności doszło do tego, że została zapomniana wczesnochrześcijańska „racjonalistyczna” interpretacja starotestamentowej idei stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże, zgodnie z którą to właśnie ludzki rozum jest świadectwem owego podobieństwa człowieka do Boga? Dlaczego została zarzucona idea boskiego *Logosu* zamieszkującego w ludzkim *logosie* i pojmowanego jako warunek ukierunkowanego na dobro myślenia, mówienia i działania? Co wydarzyło się w naszym myśleniu takiego, że dziś skłonni jesteśmy

uznawać rozum za tzw. naturalną władzę, podstawę wolności i autonomiczności człowieka, a nie świadectwo jego związku z tym, co boskie? Innymi słowy, dlaczego w dziejach europejskiego myślenia boskość została „wyrzucona” poza obszar ludzkiej racjonalności? dlaczego nowożytność oferuje nam wizję rozumu wyzwolonego, a nie zakorzenionego w boskości?

Dokonana w dziejach europejskiej metafizyki racjonalności zmiana sposobu pojmowania tego, czym jest ludzka racjonalność, odrzucenie wizji rozumu zakorzenionego w boskości na rzecz rozumu wyzwolonego spod jej wpływów zaprowadziła badającego do pytania o przełom. Praca odnajduje taki punkt w filozofii św. Tomasza. W *Logosie wiary* pojawia się teza, że to w filozofii św. Tomasza dokonuje się zwrot w myśleniu nad tym, czym jest rozum w człowieku, to właśnie w jego refleksji należy szukać źródeł nowożytnej idei racjonalności.

Zwrot, który dokonał się w duchowych dziejach Europy można oczywiście interpretować na różne sposoby. Zwykle pojmowano dzieje relacji wiary i rozumu jako proces emancypacji rozumu, wyzwania się rozumu spod panowania wiary. Praca zrywa z szeroko rozpowszechnioną ewolucyjną wizją rozwoju ludzkiej racjonalności, zgodnie z którą wyzwalać się rozum spod panowania religii było jednocześnie dochodzeniem do jego doskonałości. Dzieje rozumu były w książce traktowane nie tyle jako proces urzeczywistniania się pełni jego możliwości, lecz raczej jako niemająca nic wspólnego z ewolucyjnym postępowaniem zmiana paradygmatu myślenia. Dynamika, której podlegała idea racjonalności, nie była więc ujmowana jako świadectwo postępu ludzkiego ducha, lecz wyłącznie jako wyraz niepoddającego się jednoznacznej ocenie „przesunięcia” w obszarze namysłu nad ludzkim rozumem. Dokonany w europejskim myśleniu zwrot został uznany za fundamentalne rozstrzygnięcie, które wprowadzając naturalistyczny paradygmat, umiejscawia rozum w zupełnie odmiennym obszarze niż usytuowana jest boskość. Paradygmat ten, na nowo wyznaczając sposób myślenia o boskości i ludzkiej racjonalności, przyniósł ze sobą pewne „korzyści” jak i pewne „straty”. Desakralizacja („deteizacja”) ludzkiej racjonalności w połączeniu z desakralizacją świata została w książce potraktowana, z jednej strony, jako podstawa nieograniczonej i postępującej poznawczej penetracji świata i człowieka, która zaskutkowała również rozwojem techniki, jako podstawa naszych naukowych i technicznych osiągnięć, z drugiej zaś strony – jako istotny czynnik, który doprowadził do usunięcia boskości z wielu obszarów ludzkiej aktywności, doprowadził do religijnego upadku Europy.

Jaka jest istota owego przesunięcia, które dokonało się w naszym myśleniu nad ludzką racjonalnością? Gdzie tkwi jego podstawa? Dlaczego wraz z nastaniem nowożytnej wizji racjonalności rozum nie jest już ujmowany jako przejaw podobieństwa człowieka do Boga, lecz jako autonomiczna, naturalna władza człowieka, oddzielona od boskości? Gdzie szukać zasady owego rozdziału? W *Logosie wiary*

twierdzi się, że rozdział ten staje się możliwy wraz z rozróżnieniem i wprowadzeniem w obszar europejskiego myślenia dwóch przeciwstawionych sobie sfer – tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone – a zarazem odesłaniem ludzkiego rozumu w sferę naturalnego świata, a Boga w stronę nadprzyrodzoności. W ten sposób Bóg i ludzki rozum zostali umiejscowieni po dwóch stronach różnicy rozdzielającej te dwie sfery. Podstawy dla takiego rozstrzygnięcia stworzył św. Tomasz. „Przesunięcie” Boga w obszar tego, co nadprzyrodzone, a rozumu w stronę natury rozumianej jako to, co przeciwstawione nadprzyrodzoności stało się wyborem jedynym w swoim rodzaju, podstawą naturalistycznego paradygmatu, który nie ma sobie podobnego w dziejach ludzkich kultur. W jego ramach dokonano się, niespotykane w innych kulturach, rozdzielenie tego, co boskie (święte) od tego, co ludzkie (światowe), które otworzyło drogę prowadzącą do usunięcia boskości (świętości) całkowicie poza obszar świata człowieka. Paradygmat naturalistyczny określa nie tylko sposób pojmowania racjonalności, ale przede wszystkim w jego ramach zostaje sformułowany nowożytny obraz naturalnego świata, oddzielonego od boskości, „oczyszczonego” z sacrum, „odczarowanego” i poddanego działaniu, koniecznych praw, które nie są przejawem bożej woli, ale posiadają wobec niego autonomię. Wraz z pojawieniem się różnicy teologicznej pojęcie „naturalny” będzie znaczyło: uwolniony ze związków z boskością.

Wprowadzenie w obszar namysłu nad boskością i racjonalnością kategorii różnicy zaskutkowało w badaniach pytaniem o sposób jej funkcjonowania w obszarze tego, co możliwe do pomyślenia. Rozprawa, uznając różnicę za zasadę interpretacyjną organizującą przestrzeń myślenia, poszukiwała u każdego myśliciela fundowanej przez nią podstawowej pary przeciwieństw, np. między zmysłowym i nadzmysłowym, bytem i byciem. Różnica konstytuująca filozoficzne myślenie była więc rozważana od strony swej zdolności do wyróżnienia w obszarze myślenia dwóch sfer, władała przez podział, jej moc ujawniła się w zdolności do rozdzielania i wzajemnego przeciwstawienia sobie tych sfer jako dwóch odmiennych porządków. Z tego względu sposób pojmowania związków boskości i racjonalności był za każdym razem określany stosownie do sposobu, w jaki badani filozofowie myśleli różnicę.

Z drugiej jednak strony, przestrzeń myślenia rozdzielona przez różnicę stawała się przestrzenią uporządkowaną w określony sposób, różnica wyznaczała jej podstawową wykładnię. Wszystko, co możliwe do pomyślenia, było wykładane zgodnie z fundującą dane myślenie różnicą. Różnica stawała się w ten sposób podstawową „miarą” myślenia, władała w przestrzeni myślenia tak, że wszystko, co myśleniu dane, było umiejscawiane w obrębie jednej z dwóch wyróżnionych i przeciwstawionych sobie sfer. Innymi słowy, wszystko, co ujawniało się myśleniu, było sytuowane po tej samej bądź po przeciwnych stronach tego, co przez różnicę rozróżnione.

Kategoria różnicy ujawniała się poprzez różne swe wykładnie, wyznaczała różne porządki myślenia, które jednak nie dają się ustawić w jakiś uporządkowany ewolucyjny ciąg. Kolejne wykładnie różnicy nie tworzą zestawu o wzrastającej lub malejącej doskonałości. Różnica nie doskonali, tylko zmienia perspektywę. Właśnie z tego powodu zamiast kategorii postępu, zmiany, która prowadzi ku lepszemu, pojawiała się kategoria różnicy jako podstawowego rozstrzygnięcia wciąż na nowo organizującego filozoficzną refleksję. Dlatego myślenie o Bogu, człowieku (jego rozumie) i świecie za pomocą różnicy między naturą a nadprzyrodzonością (różnicy teologicznej) stanowiło tylko jedną z wielu możliwości, szczególnie istotną ze względu na jej siłę oddziaływania na współczesne myślenie, ale przecież nie jedyną. Z tego względu różnica teologiczna zostaje zestawiona z innymi paradygmatami myślenia, opartymi na innym sposobie pojmowania różnicy (na innej wykładni różnicy). W książce obok różnicy teologicznej pojawia się różnica epistemologiczna, różnica ontologiczna, wreszcie różnica esencjalna. Każda z nich sytuuje boskość i racjonalność w odmienny sposób, wyznacza inny kształt ich wzajemnych związków.

Co to oznacza dla namysłu nad boskością i racjonalnością? Czy przyjęcie określonej wykładni różnicy jako podstawy do namysłu nad tym, co boskie i co ludzkie, jest neutralne dla związków boskości i racjonalności, a w konsekwencji dla rozumu i wiary? Odpowiedź, którą daje książka, jest negatywna. Wraz z przyjęciem różnicy teologicznej, odesłaniem Boga w obszar tego, co nadprzyrodzone oraz rozumu w obszar tego, co naturalne, dokonuje się rozdzielenie boskości i racjonalności, które prowadzi do rozdziału rozumu i wiary. Dzieje umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy są więc dziejami rozdziału wiary i rozumu. Im bardziej radykalnie dany filozof myśląc „z wnętrza” różnicy teologicznej, ustanawia boskość i rozum człowieka, jako przynależne do dwóch oddzielonych od siebie i przeciwstawionych sobie sfer, tym bardziej wyraźnie odsłania się oddzielenie boskości od racjonalności. Rozum, usytuowany względem boskości po przeciwnej stronie różnicy, pojmując boskość jako coś dla niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrzną moc, która podważa jego autonomię. Postawienie Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy oznacza, że w obszarze, w którym urzeczywistnia się człowiek jako istota racjonalna, Bóg staje się Bogiem nieobecnym, różnica władająca przez rozdział prowadzi do doświadczenia wzajemnej obcości Boga i człowieka.

Z tego względu interesujące były dla autora również te filozoficzne próby, które dokonując dekonstrukcji panującej współcześnie różnicy teologicznej i powiązanej z nią różnicy epistemologicznej, prowadzą namysł nad Bogiem i człowiekiem całkiem na nowo, w taki sposób, by możliwe stało się ich usytuowanie po tej samej stronie na nowo pomyślanej różnicy, jako współprzynależących do tego samego. Takie usytuowanie Boga i człowieka umożliwia namysł nad nimi od strony ich

podobieństwa, co oznacza, że możliwe staje się również ponowne wprowadzenie tego, co boskie w obszar tego, co ludzkie. W książce pojawia się więc różnica ontologiczna Heideggera oraz różnica esencjalna Tillicha. Przedmiotem zainteresowania było również to, w jakim zakresie pomyślana przez nich różnica odsyła do myślenia sprzed powstania różnicy teologicznej, do myślenia Ojców Kościoła. Praca jest także próbą prześledzenia tych związków.

*

Dokonana powyżej rekonstrukcja projektu stojącego u podstaw *Logosu wiary* stanowi podstawę odpowiedzi na recenzję Ireneusza Ziemińskiego i w pierwszej kolejności prowadzi do stwierdzenia, że przenikliwe spojrzenie Ziemińskiego widzi w książce więcej, niż się faktycznie w niej znajduje. Myślą przewodnią recenzji jest przekonanie, że w *Logosie wiary* „chodzi o przywrócenie jedności dwu logosów, czyli naprawienie «błędu dziejów» przez zakorzenienie rozumu w boskości” (s. 2) oraz to, że „Mech uważa [...], że dzieje pojmowania rozumu ukazują nie tylko jego źródłowy sens historyczny, lecz także jego istotę; [...] ukazuje [...] nie tylko historię uwalniania rozumu ze sfery sacrum, lecz także broni idei rozumu jako epifanii Boga”. Innymi słowy, Ziemiński uznaje, że praca jest rozprawą z zakresu metafizyki racjonalności i zmierza do tego, by na podstawie badań z zakresu historii idei racjonalności powrócić do „prawdziwej”, lecz zapomnianej koncepcji rozumu, zgodnie z którą zawiera on w sobie ślad boskości, jest epifanią boskości.

Takie spojrzenie na książkę, ze względu na metafizyczne „zacięcie” Recenzenta, nie dziwi. Ziemiński poszukuje w *Logosie wiary* metafizyki racjonalności po to, by zestawić ją z własną. Wydaje się, że traktuje On dyskusję z pracą jako spór dwóch metafizyk racjonalności; tej, która uznaje rozum za naturalną władzę człowieka, z tą, która pojmuje rozum jako epifanię boskości. Jego wizja racjonalności przynależy do naturalistycznego paradygmatu, którego podstawy ustanowiła myśl św. Tomasza; w zgodzie z nim uznaje rozum za naturalną władzę człowieka, pozostającą w związku z naturalnym światem. Jego własna droga filozoficzna, związki z filozofią tomistyczną i analityczną, wydają się to potwierdzać. Potwierdzają to również jego słowa: „doktryna Tomasza [...] ujawniła [...] naturalną strukturę i funkcję rozumu jako władzy różnej od wiary” (s. 11). W innym miejscu zaś powie tak: „jeśli nawet zgodzić się, że u Tomasza mamy przełom, że następuje rozdźwięk między rozumem a wiarą, to [...] nie musi być jakaś błędna naturalizacja rozumu. [...] jest to być może odkrycie tego, czym rozum jest jako istotnie różny od innych naszych zdolności poznawczych, które być może pozwalają nam widzieć rzeczywistość nadprzyrodzoną i w tym sensie moglibyśmy powiedzieć, że jest to odkrywanie istoty rozumu w nim samym” (teza wyrażona na kolokwium habilita-

cyjnym autora). Ziemiński twierdzi więc, że dzięki dokonaniem w myśli Tomasza zwrotowi jesteśmy bliżej istoty rozumu, że wraz z naturalizacją rozumu odkryty został rozum jako taki. Na gruncie przyjętego przez Recenzenta naturalistycznego paradygmatu, w obszarze wyznaczonym przez różnicę teologiczną, taka teza nie budzi wątpliwości. Wątpliwości pojawiają się wtedy, gdy Ziemiński, wyposażony w swą koncepcję racjonalności, będzie odczytywał *Logos wiary* jako próbę obrony koncepcji rozumu jako epifanii boskości i na podstawie takiego odczytania dokonwał jej krytycznej oceny.

Tymczasem, jak pokazywaliśmy, praca nie jest rozprawą z zakresu metafizyki racjonalności, lecz, najogólniej mówiąc, z zakresu historii idei. Zawarty w niej zamysł był taki, aby w namyśle nad wiarą i rozumem wykroczyć poza naturalistyczny paradygmat (w stosunku, do którego różnica między zmysłowym a nadzmysłowym jest tylko jego niezbyt istotną modyfikacją), po to, by pokazać jego dziejowy charakter, uznać go wyłącznie za szczególny przypadek pojmowania tego, czym jest ludzki rozum. Spojrzenie Ziemińskiego jest metafizyczne, zawarte w pracy przynależy do szeroko pojmowanej filozofii kultury. Z perspektywy książki to, co stało się z ideą racjonalności w czasach nowożytnych, nie jest odkrywaniem istoty rozumu w nim samym, lecz szczególnym wyborem, którego ocena pozostaje dwuznaczna. W ramach realizowanego w pracy projektu każda wizja racjonalności przynależy do pewnego duchowego paradygmatu, jest kolejnym projektem kulturowym, który może zostać zestawiony z innymi, opartymi na innym odczytaniu różnicy projektami. Wniosek z powyższych rozważań jest następujący: Recenzent przykłada do *Logosu wiary* metafizyczną miarę; praca widziana z takiej pozycji jawi mu się jako pozbawiona pozahistorycznych argumentacji odpowiedź na pytanie, czym ze swej istoty jest rozum człowieka.

Jednak *Logos wiary* nie jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest rozum i wiara oraz jakie zajmują one miejsce w człowieku. Zamierzeniem autora, wbrew opinii Recenzenta, nie było wykazanie istnienia jakiejś „prawdziwej” koncepcji rozumu, której ponowne odkrycie byłoby powrotem mitycznego Odysa do upragnionej Itaki, miejsca, w którym rozum ponownie odnajduje siebie i żyje w upragnionej miłości z wiarą. Rozprawa jest raczej nieustannie ponawianym pytaniem o to, jak pojmowano racjonalność w dziejach europejskiej filozofii, a nie próbą tworzenia ufundowanej w dziejach, ale ostatecznie autorskiej koncepcji rozumu, której bliskie byłoby przeświadczenie, że znalazła ona odpowiedź na pytanie, czym jest racjonalność człowieka.

Nie oznacza to jednak, że praca jest jedynie opisem relacji wiary i rozumu od strony zmieniającej się idei racjonalności u kluczowych, ale jednak dowolnie wybranych filozofów. Tak oczywiście nie jest. Dobór myślicieli służył z jednej strony odnalezieniu momentu zwrotnego w dziejach namysłu nad racjonalnością i zwią-

zanego z odnalezieniem tego momentu pragnienia przywołania tego, co w dziejach namysłu nad racjonalnością zapomniane. Rzeczywiście dzieje racjonalności były w książce traktowane przez pryzmat idei zapomnienia. Ale samo przypomnienie źródeł nie oznacza nadziei na powrót do tego, co było na początku. Obca jest autorowi heideggerowska nadzieja na odnowienie tego, co zostało utracone. Przypomnienie nie musi i nie powinno być utożsamiane z restauracją. Przypomnienie jest odnowieniem pamięci, a nie odbudową tego, co legło w gruzach.

Jednak to nie przypomnienie tego, co miało miejsce przed zwrotem w myśleniu o ludzkim rozumie było podstawowym celem pracy. Nie chodziło wcale o naprawienie błędu dziejów i przywrócenie jedności ludzkiego logosu z boskim Logosem. Gra szła o coś zupełnie innego. Chodziło o odkrycie owej wewnętrznej gry różnicy, tej dynamiki, którą wyznacza związek zachodzący pomiędzy tym, jak pojmowana jest różnica, a naszym myśleniem o boskości i świecie człowieka, dotarcie to tej gry, która rozgrywa się pomiędzy sposobem władania różnicy a kształtem relacji zachodzącej pomiędzy rozumem i wiarą. Badania odkryły więc związek zachodzący między tym, jak pojmowana jest różnica, a relacją wiary i rozumu. Książka nie daje odpowiedzi na pytanie, jaka jest istota rozumu i czy pozostaje on w związku z boskością, czy też nie. Stwierdza jednak, że wprowadzenie w obszar myślenia różnicy teologicznej stanowi zagrożenie dla obecności tego, co religijne zarówno w człowieku, jak i jego świecie, zauważa istnienie związku zachodzącego pomiędzy naturalistycznym paradygmatem a dokonaną w dziejach Europy desakralizacją człowieka i jego świata, wykluczeniem boskości poza obszar tego, co ludzkie.

Zdecydowanie najistotniejszą część recenzji stanowią krytyczne uwagi poświęcone dokonanej w książce interpretacji myśli św. Tomasza, w szczególności jego znaczenia dla dziejów europejskiej racjonalności, zasadności interpretacji jego twórczości za pomocą różnicy teologicznej, problematyce związków Boga ze światem, by wymienić tylko niektóre z nich. Próba podjęcia dyskusji z Recenzentem w tym zakresie wymaga jednak sformułowania kilku wstępnych uwag, bez których dyskusja wydaje się jałowa.

Podstawowa teza sformułowana w *Logosie wiary*, dotycząca Tomasza, jest mniej więcej taka: św. Tomasz sytuując Boga i jego nadprzyrodzone moce po jednej stronie różnicy teologicznej, a ludzki rozum oraz naturalny świat po drugiej jej stronie, stworzył podstawy naturalistycznego paradygmatu albo, inaczej mówiąc, tzw. naturalizmu, który w głębokim przekonaniu piszącego wyznaczył główną trajektorię europejskiego ducha. Paradygmat ten stopniowo opanowywał coraz szersze obszary namysłu nad człowiekiem, światem i Bogiem, by w czasach współczesnych osiągnąć niespotykane wcześniej znaczenie. Co rozumiemy przez naturalistyczny paradygmat/naturalizm? Trzeba koniecznie zaznaczyć rozszerzający charakter zastosowanego tutaj ujęcia naturalizmu. Na czym polega to rozszerzenie? Przez naturalizm nie

rozumiemy wyłącznie takiej wykładni myślenia, która uznając istnienie naturalnego świata, stanowczo i jednoznacznie odrzuca istnienie czegokolwiek nadprzyrodzonego. Z drugiej strony, z oczywistych względów nie sprowadzamy pojęcia naturalizmu wyłącznie do przekonania o istnieniu naturalnego świata z jednej oraz nadprzyrodzonego świata z drugiej strony. Obydwie te wykładnie umiejscawiamy w ramach paradygmatu naturalistycznego. W świetle takiego rozstrzygnięcia przestaje być istotne to, czy przyjmujemy, iż nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę (Tomasz), czy też uznajemy, że nie ingeruje ona w naturalne procesy świata i nie oddziałuje na naturalny, autonomiczny rozum człowieka (Kant), albo też twierdzimy, że poza sferą tego, co naturalne, nie istnieje żadna nadprzyrodzoność (Nietzsche). Dopóki przyjmujemy ideę naturalnego świata podporządkowanego działaniu naturalnych praw, oddzielnego od Boga i posiadającego względem Niego niezależność oraz powiązaną z tym światem ideę ludzkiego rozumu, podstawę ludzkiej wolności i autonomiczności, pozostającą bez związku z boskością, dopóty tkwimy w tym samym, ufundowanym na różnicy teologicznej naturalistycznym paradygmacie. Dopóki zgadzamy się co do tego, że całe sfery ludzkiego życia mają autonomiczny charakter i żądzą się swoimi prawami, niezależnymi od jakichkolwiek oddziaływań istniejącej ewentualnie boskości, pozostajemy naturalistami.

Trzeba nadmienić, że naturalistyczny paradygmat wykroczył daleko poza ramy filozofii. Myślimy o nas samych oraz o otaczającym świecie za pomocą kategorii natury, a o boskości/świętości za pomocą kategorii nadprzyrodzoności. Zarazem to, co naturalne, interpretujemy bez odwoływania się do Boga. Mamy do czynienia z powszechnym panowaniem naturalistycznej wykładni w obszarze pojmowania świata, stosunków społecznych, człowieka. Z całą mocą ujawnia się ona we współczesnej nauce, zapanowała nie tylko w naukach o świecie, lecz także, w nie mniejszy sposób, w antropologii. Powszechnie panujący redukcjonizm w naukach o człowieku wyraża się w nieustannych próbach sprowadzenia człowieka i jego myślenia do tego, co materialne, neurofizjologiczne itp. Nawet ci, którzy nie zrezygnują z idei Boga, muszą przyznać, że kolejne sfery ludzkiego życia i działania są „oczyszczane” z jakichkolwiek związków z boskością. Ta szczególna boska absencja lub, jak kto woli, *kenoza* stopniowo obejmowała i obejmuje w dziejach Europy coraz szersze obszary. Naturalistyczny paradygmat stał się fundamentem naszej kultury, wyznaczając jej specyfikę. Prózno badacze innych tradycji religijnych i kulturowych poszukują w nich rozdziału na sferę tego, co nadprzyrodzone i tego, co naturalne. Ewentualne próby interpretacji tych tradycji za pomocą różnicy teologicznej kończą się fiaskiem z tego względu, że obserwujemy tam „wymieszanie” tego, co nadprzyrodzone i tego, co naturalne. Nadprzyrodzone nie daje się odróżnić od natury, ponieważ jest, jeśli tak można rzec, w-przyrodzone. Tym samym rozróżnienie na sferę naturalną i nadprzyrodzoną traci sens. Warto przypomnieć, że już Durkheim

zauważył, iż w badanych przez niego kulturach tradycyjnych nic takiego jak wizja naturalnego świata rządzonego przez konieczne prawa natury nie występuje.

Niektórzy twierdzą, że nasza odmienność i niepowtarzalność, która ujawnia się w spotkaniu z innymi kulturami, wynika z faktu, że rozdział na naturę i nadprzyrodzone stanowi fundament tradycji chrześcijańskiej, że jest obecny w chrześcijaństwie od samego początku. Jako argument podaje się, że wprawdzie w Nowym Testamencie nie ma rozróżnienia na nadprzyrodzone i przyrodzone, ale przecież pojawia się tam pojęcie łaski (*charis*), za pomocą którego zostaje wypowiedziane boskie oddziaływanie na naturę rozumianą jako to, co stworzone. Domniemywa się zarazem, że to, co podlega oddziaływaniu łaski, w więc natura, pozostaje ze swej istoty czymś wobec boskości neutralnym, autonomicznym, jej przeciwstawionym. Boskość/świętość nie jest zmieszana z naturą, ale jej się udziela. Z tego powodu godny najwyższego potępienia jest wszelki kult złotych cielców. W tym zakresie chrześcijaństwo podtrzymuje tradycję Starego Testamentu z jej antyidolatricznym duchem potępiającym wszystkich bogów uczynionych ręką ludzką (by przywołać słowa z Dziejów Apostolskich). Jednak współczesne pojmowanie natury niewiele ma wspólnego nie tylko ze Starym Testamentem, gdzie jak wiadomo Żydzi doświadczają Boga w historii i poprzez historię, ale także z duchem wczesnego chrześcijaństwa. Siła wkraczającego w dzieje Europy chrześcijaństwa tkwiła w tym, że pozostając w zgodzie z tradycją Starego Testamentu, dokonywało ono faktycznie deidolatrizacji świata (pouczająca jest w tej kwestii książka Karola Modzelewskiego pt. *Barbarzyńska Europa*, w której pokazuje on, jak proces ten dokonywał się u Słowian), ale zarazem kładło nacisk na obecność boskiego pierwiastka w człowieku. Człowiek był więc ujmowany w ramach filozoficznej perspektywy, która w żaden sposób nie daje się sprowadzić do rozróżnienia na naturę i nadprzyrodzoność. Doszukiwanie się tego rozróżnienia w antropologii początków chrześcijaństwa jest według piszącego zwykłą ekstrapolacją. Myślenie o człowieku za pomocą różnicy teologicznej nie jest tożsame z chrześcijaństwem, lecz jest efektem dokonanej w dziejach zmiany paradygmatu. Chrześcijaństwo istniało wtedy, kiedy nie myślano za pomocą tego rozstrzygnięcia, i pewnie będzie istnieć wtedy, kiedy tak pomyślana różnica przestanie organizować nasze myślenie. Panujący we współczesnej antropologii naturalistyczny paradygmat, który stopniowa usunął boskość z człowieka, odsyłając ją w stronę oddzielonej od człowieka nadprzyrodzoności, niewiele ma wspólnego z antropologią początków chrześcijaństwa.

Podstawowe pytanie jest więc takie: czy Tomasz ma swój udział w powstaniu naturalistycznego paradygmatu? Odpowiedź autora jest pozytywna. Tomasz, wnosząc w obszar namysłu nad Bogiem, człowiekiem i światem swą różnicę teologiczną, tę drogę europejskiego ducha otwiera. Wprowadzenie różnicy między nadprzyrodzonością a światem naturalnym, a także powiązanie ludzkiej racjonal-

ności z tym światem, stanowi być może najistotniejszy czynnik postępującego procesu autonomizacji naturalnego świata i związanego z tym światem człowieka względem boskości/sacrum. Proces ten stał się podstawą rozwoju nowożytnej nauki. Argument Recenzenta, że „nawet najżarliwsi zwolennicy nie przypisują Tomaszowi zasług w zakresie powstania nowożytnej idei nauki” świadczy jedynie o tym, że prawdopodobnie nikt takiej tezy wcześniej nie formułował, lecz nie podważa jej prawdziwości. Ukonstytuowanie się rozdziału Boga i ludzkiego świata wypowiedziane za pomocą różnicy teologicznej stanowi według nas przełom w dziejach pojmowania ich wzajemnej relacji. Jego znaczenie ujawni się w pełni w późniejszych wiekach. Myśl filozoficzna wielkich postaci filozoficznych następnych pokoleń, Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Nietzschego i wielu, wielu innych, będzie wyznaczała kolejne etapy tego pogłębiającego się procesu. Przykład Malebranche’a i jemu podobnych pokazuje, że wciąż w europejskiej myśli filozoficznej jest obecna idea związku boskości i racjonalności, obecności tego, co boskie w człowieku. Ale to nie ona wyznaczyła główny nurt naszego myślenia. Siła oddziaływania tego nurtu jest tak potężna, że mająca swoje biblijne korzenie idea, zgodnie z którą świadectwem podobieństwa człowieka do Boga, obecności w nim elementu boskiego jest ludzki rozum, uległa zapomnieniu. Odeszła w niepamięć pomimo faktu, że to właśnie ona była fundamentem antropologii Ojców Kościoła. Pozostajemy dziećmi epoki naturalizmu wraz z jej nieustanną tendencją do umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnych stronach różnicy, Boga w obszarze tego, co nadprzyrodzone (nadzmysłowe), a człowieka w obszarze tego, co przyrodzone (zmysłowe). Człowiek postawiony wobec boskości po przeciwnej stronie różnicy pojmuje boskość jako coś względem niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrznej moc, która podważa jego autonomię.

Stawiając Tomasz obok Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Nietzschego, nie zapominamy o wszystkich związkach Boga i świata, które są obecne w jego myśli. Jest oczywiste, że Tomaszowy Bóg oddziałuje na świat, jego związki ze światem są wielorakie, zresztą są one w *Logosie wiary* analizowane. Sytuując go w takim szeregu myślicieli, nie chcemy stworzyć jednostronnego i dlatego fałszywego obrazu Tomasz naturalisty, który rozdzielił sferę tego, co naturalne, od sfery nadprzyrodzoności, nie ustanawiając żadnego związku między nimi. Oczywiście nie bardziej fałszywego. Myśląc o Tomasz, nie zapominamy o roli opatrności i łaski w jego systemie. Powstała przepaść pomiędzy stwórcą a stworzeniem może zostać zasypana za sprawą boskiego oddziaływania na świat; to, co przyrodzone, podlega u niego działaniu nadprzyrodzoności. Nadprzyrodzoność jest tą sferą boskości, za pomocą której Bóg wpływa na świat. Tomasz był daleki od tego, by ustanawiając radykalną różnicę (odległość) między nadprzyrodzonością a naturą, twierdzić, że dla wszechmogącego Boga ta odległość nie jest do przebycia. Tomaszowy świat

jest poddany opatrności będącej boskim „zamysłem dotyczącym rzeczy, które mają być doprowadzone do celu”¹. Boska opatrność działająca w świecie rozciąga się na „rzeczy konieczne, które wynikają z natury”². W świecie możliwe są cuda, rozumiane jako efekt boskiej ingerencji w świat. Za pomocą nadprzyrodzonej łaski Bóg oddziałuje również na naturalny rozum człowieka, który dzięki temu uzyskuje zdolność do widzenia (*visio*) i pojmowania (*comprehensio*) boskości. Bóg udziela człowiekowi także objawienia. Przede wszystkim jednak Bóg swoją mocą podtrzymuje świat w istnieniu i w ten sposób jest obecny we wszystkich rzeczach.

Jednak podstawowe pytanie wciąż pozostaje takie samo: czy św. Tomasz, wprowadzając różnicę teologiczną, włożył zasadniczy wkład we współczesność, czy też nie? Czy Tomasz wszedł na drogę, która zaskutkowała powstaniem naturalistycznego paradygmatu? Czy Tomaszowe pojmowanie natury wyznacza drogę, którą „poszło” europejskie myślenie o człowieku, świecie, Bogu, czy też nie? Czy Tomaszowa wizja naturalnego świata rządzonego przez konieczne naturalne prawa stała się podstawą panującego powszechnie dziś naturalizmu, czy też wypatrywanie takiego związku jest całkowicie bezpodstawne? W naszej ocenie nie da się tego wpływu zakwestionować. To nie Tomasz jest twórcą rozróżnienia na nadprzyrodzone i przyrodzone. Pojawia się ono po raz pierwszy, jak wskazuje De Lubac, już u Pseudo-Dionizego Areopagity. Jednak w myśli Areopagity zastosowanie tego rozróżnienia nie oznacza powiązania idei racjonalności z myślą po Tomaszowemu naturą i z tego względu nie podważa bliskiego, intymnego związku zachodzącego między boskością a racjonalnością. Dopiero podniesienie różnicy między nadprzyrodzonością a naturą do poziomu różnicy teologicznej, do poziomu podstawowej kategorii organizującej obszar tego, co możliwe do pomyślenia, pozwoliło europejskiemu myśleniu wkroczyć na tę drogę i wciąż niezmiennie po niej podążać. Jak długo? Nie wiadomo. Na zawsze? Dzieje ludzkich kultur wydają się świadczyć, że nic nie jest na zawsze.

¹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 330.

² *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 335.